

Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung

Barth, Paul

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Barth, P. (1969). Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung. In *Verhandlungen des 2. Deutschen Soziologentages vom 20. bis 22. Oktober 1912 in Berlin: Reden und Vorträge* (S. 21-48). Frankfurt am Main: Sauer u. Auvermann. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-187944>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

II. Erster Verhandlungstag

am Montag den 21. Oktober 1912.

1. Referat von Professor Dr. Paul Barth (Leipzig)

Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung.

Es gibt nach K. Rodbertus hundert Definitionen der Statistik, unter diesen also wohl keine, die von allen Statistikern anerkannt wird. Und doch gibt es eine Statistik als anerkannte Wissenschaft, die sichere Wahrheiten an den Tag bringt. Es gibt auch sehr viele Definitionen der Philosophie, darunter wohl keine, die von allen Philosophen anerkannt würde. Dennoch existiert die Philosophie als Wissenschaft.

Es braucht uns also nicht zu schrecken, daß es keine allgemein anerkannte Definition der Soziologie gibt. Ich will auch hier keine neue versuchen, nur ihr eine Aufgabe zuweisen, die ihr zweifellos von allen Soziologen zugewiesen wird. Sie hat unter anderm die Aufgabe, zu untersuchen, welche Bande es sind, die eine Gesellschaft zusammenhalten und welche Vorgänge es sind, die den bindenden Kitt einer Gesellschaft lockern und schließlich ihren Verfall, zuletzt ihre Auflösung oder wenigstens das Ende ihrer Selbstregierung herbeiführen.

Zu diesen Banden gehört jedenfalls auch das den Mitgliedern einer Gesellschaft gemeinsame Bewußtsein, zu einer bestimmten Nation zu gehören oder das Bewußtsein ihrer Nationalität.

Diesen Begriff hier, am Anfange der Untersuchung, zu definieren, wäre nutzlos. Seine Definition wird sich viel besser auf genetischem Wege ergeben, indem wir verfolgen, wie er entstanden ist und welche etwaigen speziellen Begriffe sich aus den allgemeineren gebildet haben.

Was hält eine primitivste Horde zusammen, wie wir sie am Anfange der menschlichen Geschichte annehmen müssen, wie wir sie noch jetzt bei den niedrigsten der Naturvölker beobachten können?

Es sind wesentlich drei von der Natur dem Menschen verliehene Instinkte: der allgemeine Geselligkeitstrieb, der Geschlechtstrieb und die elterliche Liebe zum Nachwuchse. Diese drei Instinkte erzeugen zusammen das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Horde, den ersten Keim der Nationalität.

Wie wird nun dieses Gefühl bewußter? Offenbar wie jedes Gefühl, dadurch, daß die vom Gefühl begleitete Vorstellung oder Handlung bewußter wird. Sowohl eine Vorstellung aber als eine Handlung wird bewußter durch eine ihr entgegengesetzte Vorstellung oder Handlung. Der Gruppe muß entgegentreten eine andere, zu der sich der Mensch anders verhält als zu seiner eigenen; dann wird ihm die Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe bewußter werden, das Gefühl dieser Zugehörigkeit lebhafter.

Man könnte nun meinen, daß vor allem der Krieg die Vorstellung des Gegensatzes der Gruppen bewirkt habe. In der Tat, der Krieg schafft ja den vollen Gegensatz einer freundlichen und einer feindlichen Gruppe. Aber der Krieg ist unter den primitivsten Stämmen, die vom Fischfang und von der Jagd leben, sehr selten. Sie haben keine Vorräte; was sie erbeutet haben, das verzehren sie bald. Sie haben demgemäß keinen Besitz, der ihre Nachbarn zum Angriffe reizte, auch kein Wohngebiet, das sie verteidigen müßten. Im Sommer wandern sie ohnehin beständig, nur im Winter wohnen sie in festen Dörfern.

Viel wichtiger als der kriegerische Gegensatz ist ein anderer, um sich der Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe bewußt zu werden, nämlich die Nichtzugehörigkeit, die Ausschließung aus einer anderen Gruppe desselben Stammes, die zur Folge hat, daß man aus dieser Gruppe einen Mann oder ein Weib zur Paarung nehmen darf. Schon die Australneger oder wenigstens ein Stamm derselben, die Kamilaroi, sind bekanntlich so organisiert, daß immer eine Gruppe Männer mit einer Gruppe von Weibern eines andern Teiles des Stammes gepaart oder zur Paarung berechtigt ist. Die Nachkommen dieses Gruppenpaares dürfen sich untereinander nicht paaren, sondern nur mit Nachkommen eines anderen Gruppenpaares¹⁾. Später hören die gruppenweisen Paa-

¹⁾ Vgl. L. H. Morgan, Die Urgesellschaft, deutsch von A. Eichhoff und K. Kautsky, Stuttgart 1891, S. 43 ff.

rungen auf, die Einzelpaarungen treten an ihre Stelle, aber das Prinzip der Exogamie, der Heirat aus einer fremden Gruppe, bleibt bestehen. Es ist nicht ganz sicher, wie sich bei den Australiern zu diesen Gruppen, die entweder miteinander verheiratet oder voneinander streng geschieden sind, eine andere Einheit verhält, die sich auch bei ihnen findet, zusammengehalten durch den gemeinsamen Kultus eines heiligen Tieres¹⁾, in dem sie die Seele des gemeinsamen Ahnen wohnend glauben, und mit einem jetzt von den Soziologen allgemein angenommenen Namen Gens (= Sippe) genannt. Beides jedenfalls, die Zugehörigkeit zu einer Ehegruppe wie die Zugehörigkeit zu einer Gens, ist geeignet, sehr bewußt zu werden, da es mit Ausschließung aus anderen Gruppen und anderen Gens verbunden ist.

Ihre Vollendung und stärkste innere Festigung erfährt die Gens später, wenn der Uebergang zum Ackerbau oder wenigstens zu festen Wohnsitzen erfolgt und zum gemeinsamen Ahnenkulte auch noch ein gemeinsames Eigentum an Grund und Boden hinzugekommen ist. Dann ist die Sippe die feste Einheit, in die sich der Mensch zuerst eingefügt fühlt. In den Sagen, die aus jener Zeit in die geschichtlichen Zeiten herüberklingen, wird dies vielfach offenbar. Saul ist von Jahwe durch Offenbarung an Samuel zum Könige bestimmt und Samuel sagt demgemäß zu ihm: »Wem aber gehört alles, was Wert hat in Israel? Nicht dir und deines Vaters ganzer Familie?« Darauf antwortet Saul, der von seiner Erwählung noch nichts weiß: »Ich bin doch nur ein Benjaminit, ein Abkömmling aus einem der kleinsten Stämme Israels, dazu ist mein Geschlecht das geringste von allen Geschlechtern des Stammes Benjamin. Warum redest du so zu mir²⁾?« Und als Saul dem David seine Tochter zur Ehe anbietet, erwidert David überrascht³⁾: »Wer bin ich und wer ist meine Sippe, das Geschlecht meines Vaters in Israel, daß ich des Königs Eidam werden sollte?« Die zweite der angeführten Stellen beweist, wie der damalige Mensch sich zunächst als Mitglied seiner Sippe fühlt. In der ersten Stelle wird der Stamm zuerst genannt, dann das Geschlecht, aber in der zweiten ist der Stamm ganz weggelassen, nur das Geschlecht genannt, ein Beweis, daß der Stamm von geringerer Bedeutung ist. Von geringerer Bedeutung

¹⁾ Ihre Namen gibt Morgan, a. a. O. S. 43.

²⁾ Vgl. I. Samuelis IX, 20 f., nach der Uebersetzung von E. Kautzsch.

³⁾ A. a. O. XVIII, 18.

ist auch die Einzelfamilie. Das »Geschlecht« ist der Hort des damaligen Menschen.

Und es ist das auch kein Wunder. Denn das Geschlecht ist dem einzelnen im Frieden fortwährend in seiner Wirksamkeit anschaulich, besonders durch gemeinsamen Grundbesitz und durch gemeinsame Ahnenverehrung, ferner durch den Schutz, den es gewährt und den es für die andern fordert. Jeder Mord fordert von allen Geschlechtsgenossen, daß sie ihn mit Blutrache verfolgen, daß sie alle an dem Mörder die Strafe zu vollziehen streben¹⁾. Der Stamm dagegen und das Volk, die aus mehreren Stämmen aufgebaute Einheit, beide werden nur im Kriege wirksam, und da der Krieg doch auch in früheren Zeiten seltener ist als der Friede, so treten sie dem einzelnen Stammes- und Volksgenossen weniger ins Bewußtsein. Dieses ist erfüllt von dem Anschaulichen; demgemäß seine Nationalität eine durchaus konkrete, die Zugehörigkeit zur Sippe.

Aber die Sippenverfassung ist bekanntlich die letzte der Naturformen der Gesellschaft. Ueberall, wo es geschichtliche Entwicklung gibt, wird sie aufgelöst und umgebildet durch die sogenannte Gesetzgebung. Diese bedeutet den Uebergang von der Sippenverfassung zur ständischen Verfassung. Die Sippe löst sich dabei auf, an Stelle des Gemeineigentums tritt das Privateigentum an Grund und Boden. Man pflegt zu sagen, daß erst jetzt, als Träger der gesetzgebenden Gewalt, der Staat entstehe. Das ist sicherlich nicht richtig. Denn der Staat ist nichts weiter als die organisierte Gewalt des Volkes. Eine solche ist aber schon unter der Gentilverfassung vorhanden. Sie tritt in Wirksamkeit, wenn das Volk Krieg führt, sie zeigt sich also vor allem nach außen. Jetzt aber, nach der Gesetzgebung, wirkt die Staatsgewalt auch nach innen. Sie entsteht also nicht neu, sie wird nur mächtiger. Der Mord, wie schon erwähnt, wurde früher von der Sippe des Ermordeten verfolgt. Jetzt wird der Mörder von der Staatsgewalt bestraft. Ebenso geschieht es mit Diebstahl und Ehebruch, die man früher ebenfalls der privaten Rache oder höchstens dem Schiedsgerichte der Geschlechtsältesten überlassen hatte. Darum wird der Staat allmählich ein konkretes Wesen wie früher die Sippe. Er vertritt das Interesse des gesamten

¹⁾ Wiederholt wird bei Homer ein Mörder erwähnt, der der ihm drohenden Blutrache wegen aus seiner Heimat geflohen ist, z. B. Odyssee, XIII, V. 256 ff. und XV, V. 224 ff.

Volkes und kommt darum häufig in Zwiespalt mit dem Einzelwillen. In der Geschlechterverfassung, z. B. in derjenigen der homerischen Zeit, gibt es solchen Zwiespalt niemals. Eine Gestalt wie Antigone, die, ohne Verbrecherin zu sein, doch mit der Staatsgewalt in einen tödlichen Konflikt gerät, ist erst in der Zeit des Sophokles möglich, in der homerischen Zeit ist sie unmöglich. Einzelwille und Gesamtwille sind da noch ungetrennt, da der bewußte Einzelwille noch nicht vorhanden ist, wie auch das Schuldbewußtsein darum fehlt. Der Verbrecher, selbst der Meuchelmörder, hat bei Homer keine Schuld, nur Unglück, er muß vor der Rache des Geschlechts des Ermordeten fliehen, aber er wird in der Fremde gastfreundlich aufgenommen¹⁾. Von der Orestessage gibt es bei Homer nur die erste Hälfte. Orestes hat seine Mutter getötet um seinen Vater zu rächen, aber er wird nicht von Gewissensbissen gepeinigt, die Erinnyen oder vielmehr die Erinnys, da es bei Homer nur eine gibt, verfolgt ihn nicht²⁾. Und auch die römische Sage von Manlius Torquatus, der seinen Sohn hinrichten ließ, weil er gegen den Befehl des Vaters gekämpft und dadurch die Disziplin verletzt hatte, auch diese Sage ist erst in der ständischen Gesellschaft unter einer starken Staatsgewalt möglich. Dieser starke Staat deckt sich seiner Ausdehnung nach meistens mit der Ausdehnung eines Volkes, d. h. der Gesamtheit der Menschen, die die gleiche Sprache sprechen und gleicher Abkunft sind oder zu sein glauben. Damit wird auch das Volk konkreter und das Bewußtsein desselben im einzelnen lebendiger. Das *civis Romanus sum* und der Stolz, ein Athener oder Spartaner zu sein, sind dafür Beweise. Bei den Hellenen erzeugt der Staat auch eine besondere körperliche Bildung, die gymnastische, die sie vor allen Nicht-Hellenen auszeichnet³⁾.

Aber der Staat bleibt nicht der einzige Besitz, den das Volk gemeinsam hat. Es kommen noch andere geistige Güter als fundamentale hinzu, vor allem die gemeinsame Weltanschauung, die Religion. In den Naturformen der Gesellschaft sind die wichtigsten Götter die Sippengötter, d. h. die Ahnen der Sippe, die, von ihren Mitgliedern verehrt, ein festes Band der Sippe

¹⁾ Vgl. die oben zitierten Stellen der Odyssee.

²⁾ Vgl. Odyssee, 3. Buch, Vers 306 ff.

³⁾ Vgl. P. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung. Leipzig 1911, S. 95 f.

bilden. Sie sind nicht dem ganzen Stamme, noch weniger dem ganzen Volke gemeinsam. Ueber ihnen gewissermaßen schwebt eine Reihe von Naturgöttern, die vom ganzen Stamme, meist sogar vom ganzen Volke anerkannt werden, aber doch für das Leben viel weniger Bedeutung haben als die Sippengötter. Denn diese Naturgötter sind bloß mächtig wie die Naturgewalten, die durch sie dargestellt werden, aber ebensowenig wie diese, sittlichen Charakters. Hermes lehrt den Menschen Meineid und Betrug, Zeus treibt Ehebruch und täuscht die Menschen durch trügerische Traumbilder, alle Götter sind, wie ausdrücklich gesagt wird, bestechlich durch Opfergaben, eine Göttin, die Ate, ist sogar die Urheberin alles moralischen Unglücks. Sie stehen auch nicht in einem bestimmten Verhältnis zum Volke der Achäer. Poseidon, Hera und Athene stehen auf seiten der Achäer, aber Zeus, Apollon, Aphrodite sind auf seiten der Troer. Ares wechselt zwischen beiden. Nur bei den Israeliten scheint es, als ob Jahwe, der Gott des Gewitters und der Wüstensonne, schon in der Geschlechterzeit immer der Gott Israels sei, wie Kemosch der Gott der Moabiter, Milkom der Gott der Ammoniter, Baal der Gott der Kananäer und Dagon der Gott der Philister ist. Aber wir haben ja die Sagen, Lieder und Chroniken der Israeliten nicht in originaler Fassung, sondern in einer priesterlichen Uebearbeitung, die vielleicht auch hierin spätere Gedanken in die frühere Zeit hineingewoben hat.

Aber durch die Gesetzgebung tritt ein großer Wandel im Wesen der Naturgötter ein. Der Gesetzgeber kann sich für die Lebensführung der Jungen nicht mehr verlassen auf das Vorbild der Alten, zumal der Aelteste des Geschlechts als solcher nicht mehr existiert, er muß den bewußteren Willen jetzt bändigen durch abstrakte Gebote: »Du sollst nicht stehlen, du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen usw.« Diese Gebote bedürfen des Schutzes durch eine überirdische Macht. Die gentilen Götter sind dazu nicht geeignet. Denn sie gelten ja nur innerhalb eines Geschlechts, und auch innerhalb dieses, welches zerfällt, werden sie nicht mehr allgemein anerkannt. So muß der Gesetzgeber die allgemein anerkannten Naturgötter zu Hütern seiner sittlichen Gebote machen.

Diese Naturgötter werden dadurch zu sittlichen Göttern. Jahwe ist, wie oben schon bemerkt, ursprünglich ein Naturgott, eine Kombination der brennenden Wüstensonne und des Ge-

witters, durch die Gesetzgebung von 623 und durch diejenige des Esra wurde er ein sittlicher Gott. Es ist ja heutzutage eine feststehende Wahrheit, daß der mythische Held Moses nicht Urheber der zehn Gebote ist, die im Exodus Kap. 20 und im Deuteronomium Kap. 5 enthalten sind, daß sie vielmehr aus der von Josia durchgeführten Reform des Gottesdienstes stammen. Vorher ist Jahwe, wie die homerischen Götter, eine große Macht, aber keine sittliche Macht. Er betört z. B. Rehabeam und führt dadurch die Spaltung des Reiches herbei¹⁾. Er sendet einen Lügegeist unter die Propheten Ahabs, damit Ahab getäuscht werde²⁾. Er befiehlt den Diebstahl der ägyptischen Gefäße³⁾, die die Israeliten beim Auszuge mitnehmen sollen, und er befiehlt die furchtbar grausame Vernichtung der Kanaaniter. David weiß sich ganz unschuldig und sagt dennoch zu Saul: »Wenn Jahwe dich gegen mich angestiftet hat, so möge er ein Opfer riechen⁴⁾.« Dagegen im Gesetze von 623 sagt Jahwe bekanntlich⁵⁾: »Ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Verschuldung der Väter ahndet an den Kindern sowie an den Enkeln und Urenkeln derer, die mich hassen, aber Gnade erweist solchen, die mich lieben und meine Befehle beobachten auf Tausende hinaus.« Der Kultus dieses Gottes wird immer geistiger und sittlicher. Im Buche Jesu, des Sohnes des Sirach (Kap. 35, 6), heißt es: »Gottes Gebote halten, das ist ein reiches Opfer.« Und die religiöse Gesinnung ist zugleich eine sittliche, sie wird in diesem Buche, wie in den gleichzeitigen und folgenden »Apokryphen« »Gerechtigkeit« genannt.

Denselben Wandel können wir an den Göttern der Hellenen verfolgen, vielleicht an allen, besonders deutlich aber an Apollo. Er ist bei Homer nur Wahrsager und der Bogenschütze, der durch seine Pfeile den sanften Tod der Alten bewirkt, später aber, in der Zeit der ständischen Republiken, ist der Apollo von Delphi die höchste Autorität der Hellenen in allen Fragen der sittlichen Reinheit. Den ganzen Unterschied beleuchtet aufs schärfste Plato in seinem »Staate«. Am Ende des 2. Buches, in seiner berühmten Kritik der Götter Homers und der Tragiker,

1) Vgl. 1. Könige XII, 15 und darüber B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I, Berlin 1887, S. 435.

2) Vgl. 1. Könige XXII, 20 f. und Stade a. a. O.

3) Vgl. Exodus XI, 2 und XII, 35.

4) 1. Samuelis XXVI, 19 und Stade a. a. O.

5) Deuteronomium V, 9 f. nach der Uebersetzung von E. Kautzsch.

verwirft er den Apollo, wie ihn Aeschylus nach alten Mythen darstellt, den Apollo, der der Thetis verspricht, ihre Nachkommenschaft zu fördern, nachher aber, sein Versprechen brechend, ihren Sohn selbst tötet. Dagegen im 4. Buche (Kap. 5) bestimmt Plato den Apollo von Delphi zum religiösen Gesetzgeber seines Idealstaates. Er bezeugt damit, wie sehr verschieden der vorgeschichtliche Apollo ist von demjenigen der ständischen Republiken.

Durch die Versittlichung gewinnen die Götter nun ein vertrauterer Verhältnis zu den Menschen, sie sind nicht mehr blinde Naturmächte, sondern demselben Gesetze wie die Menschen unterworfen. Sie werden nun auch streng national. Es kommt nicht mehr vor, daß hellenische Götter in den Reihen der Feinde der Hellenen kämpfen oder überhaupt Partei für sie ergreifen. Im Gegenteil, als die Perser dem Heiligtume von Delphi sich nahten, ließ Apollo nach Herodots Bericht Wunder geschehen, um sie zu vertreiben. Und nach Aeschylus' Auffassung führten die Perser auch gegen die hellenischen Götter Krieg¹⁾. »Sie scheuten sich nicht«, sagt Aeschylus wörtlich, »nachdem sie nach Hellas gekommen waren, die Götterbilder zu rauben und die Tempel zu verbrennen. Sie haben auch die Altäre von Grund aus zerstört.« Dafür wird sie nach Aeschylus' Meinung auf der Ebene von Plataä schwere Strafe treffen. Der athenische Ephebe schwört: »Ich will kämpfen für die Heiligtümer und das Göttergut sowohl allein als mit andern. Ich will die vaterländische Religion in Ehren halten. Meine Zeugen seien Agraulos (Athene), Enyalios, Ares, Zeus, Thallo, Auxo, Hegemone“²⁾.

Und ebenso national wie der griechische Apollo ist der Jupiter Capitolinus, sind auch die andern Götter der Römer. Es war den Römern ganz undenkbar und wird nie erwähnt, daß Jupiter jemals, wie die homerischen Götter, auf seiten der Feinde des römischen Staates stehen könnte. Wenn die Römer fremde Kulte in ihre Hauptstadt aufnahmen, so beruhte das gerade auf dem Glauben an die nationale Natur der aufgenommenen Götter. Sie hofften dadurch die Völkerschaften selbst, die jene Götter verehrten, mit Rom zu vereinigen, da diese ihren Göttern gewissermaßen nachfolgen würden.

Es ist also die Religion in der antiken ständischen Gesell-

¹⁾ Vgl. Aeschylus, Perser, S. 807 ff.

²⁾ Vgl. P. Barth, a. a. O. S. 98.

schaft ausgesprochen national. In klassischer Energie erscheint ihre nationale Funktion im jüdischen Volke. Bei ihm ist sie die zusammenhaltende Macht gewesen, welche zum Ersatz für die Einheit des nationalen Grundes und Bodens und des Staates zu dienen vermochte. Schon in der babylonischen Verbannung war die Religion das Band, das die Verbannten in fremder Umgebung zusammenhielt. Ja sogar, sie wurden durch die Verbannung nationaler als zuvor. Während Moses noch die Tochter eines Midianiters heiratet, die Mosessage also nicht ausschließlich nationalen Geist verrät, während vor dem Exil leicht Fremde aufgenommen wurden, Salomo z. B. viele fremde Weiber hatte, wies Esra alle fremden Weiber aus und schloß sein Volk ab gegen fremde Völker¹⁾. Es blieb so, als die Juden nach der Rückkehr sich über alle an das Mittelmeer grenzenden Länder zerstreuten. Der Tempel von Jerusalem war der magnetische Pol, der sie körperlich oder wenigstens geistig stark anzog und das Bewußtsein ihrer Nationalität erhielt. Und als er samt der Stadt zerstört, als auch kein Schatten mehr eines nationalen Staates übrig war, da blieb die jüdische Religion immer noch mächtig genug, eine nationale Gemeinschaft des weit zerstreuten Volkes aufrecht zu erhalten. Sie ersetzte ihm alles: den Staat, den Boden, die nationale Kunst, die ebensowenig vorhanden war wie der nationale Staat, ja sogar die gemeinsame Sprache, die ja von den meisten Volksgenossen nicht mehr gesprochen wurde. Und so ist es bis auf den heutigen Tag geblieben, wenigstens in Osteuropa. Dort sind die Juden noch eine Nation und der nationale Kitt ist ihre Religion.

In der ständischen Gesellschaft der Hellenen war der religiöse Glaube, wie schon bemerkt, ebenfalls eine nationale Sache. Aber er erzeugte ein weiteres geistiges Gut, das ebenfalls als nationales Eigentum betrachtet wurde, nämlich die sogenannte musische Bildung. Die hellenische Erziehung, wie sie allgemeine Sitte war und wie sie Plato idealisierte, bestand aus zwei Teilen: der schon oben erwähnten Gymnastik und der Musik. Die erste war Vorbereitung auf den Krieg, die zweite auf den Gottesdienst. Diese umfaßte darum 4 Fertigkeiten: 1. den mimischen Tanz, 2. die Musik im engeren Sinne, besonders das Spielen der Kithara, 3. den Gesang der Hymnen an die Götter, 4. das Auswendig-

¹⁾ Vgl. St a d e, a. a. O. I, S. 111 und II, S. 157 f.

wissen anderer Gedichte, besonders der homerischen¹⁾. Diese musische Bildung ist die hellenische, sie unterschied den Hellenen von dem **Barbaren**, der ihrer entbehrte, und gab dem Hellenen ein nationales Selbstgefühl gegenüber dem Barbaren. Isokrates z. B. sagt²⁾: »Soweit hat unsere Stadt im Denken und Reden die andern Menschen hinter sich gelassen, daß ihre Schüler die Lehrer der anderen geworden sind und sie hat bewirkt, daß der Name der Hellenen nicht mehr eine Abkunft, sondern eine Gesinnung bedeutet und viel mehr diejenigen Hellenen genannt werden, die an unserer **Bildung**, als diejenigen, die an unserer Abstammung teil haben.« Die Bildung also ist das Kennzeichen des Hellenen, die Unbildung das des Barbaren. Und dieser Begriff des Barbaren bleibt bis in die römische Zeit. Dionysius von Halicarnassus, der um Christi Geburt seine »Römische Archäologie« schrieb, klagt über die falschen Meinungen, die die Griechen über die Römer hegen, indem sie die Römer für Barbaren halten³⁾. Er bemüht sich dann nachzuweisen, daß mehrere Stämme, die mit anderen das römische Volk gebildet haben, hellenischer Abkunft sind, und daß das ganze Römervolk, trotz Zumischung anderer Stämme, die Barbaren waren, doch immer seit Gründung der Stadt ein hellenisches Leben geführt, hellenische Sittlichkeit gezeigt habe, während andere hellenische, im Barbarenlande liegende Städte Sprache und Sitten, Götter und Gesetze der Hellenen, kurz alles, »wodurch sich die hellenische Natur von der barbarischen unterscheidet«, aufgegeben und verlernt haben, z. B. die Achäer am Pontos, obgleich sie aus Elis, aus dem Kerne Griechenlands stammten⁴⁾.

So ist hier die Kunst ein nationales Moment geworden, allerdings mehr die redende Kunst, die ihrer Natur nach zu allen Volksgenossen spricht, die aber auch Gefühle und Gedanken bestimmter ausspricht als die Kunst des Bildhauers und des Malers. Und zwar ist, wenn man Kunst und Nation betrachtet, das Verhältnis ein gegenseitiges. Die Kunst dient dazu, das Bewußtsein der Nationalität zu stärken, und die Zugehörigkeit zur Nationalität ist der Kunst förderlich. Ja, man kann sagen,

¹⁾ Vgl. P. Barth, a. a. O. S. 98 ff.

²⁾ Panegyricus, K. 13. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle Fr. Jacobs, Vermischte Schriften, 3. Teil, Leipzig 1829, S. 80 f.

³⁾ Dionysius Halicarnassensis, Antiquitates Romanae, I. Buch, Kap. 4 (pag. 13) und Jacobs a. a. O.

⁴⁾ Vgl. Dionysius, a. a. O. I. Buch, Kap. 89 (pag. 230 ff.) und Jacobs a. a. O.

nationaler Charakter ist bisher die unerläßliche Bedingung jeder der redenden Künste gewesen, und zwar Bedingung in zweierlei Richtung. Erstens kann ja keine Kunst bestehen ohne ein Publikum. Und ein Volk gleicher Sprache, gleicher Sitten, gleicher Gefühle wie der Künstler, ergibt eben das breiteste Publikum selbst dann, wenn es nicht das ganze Volk ist, das für das Kunstwerk Interesse hegt, sondern nur ein Teil oder ein Stand desselben. Zweitens aber kann das Organ der redenden Künste, die Sprache, nur dann psychologisch fein und lebendig genug für künstlerischen Ausdruck sein, wenn sie in der Umgebung des Künstlers von einem lebensstarken Volke gesprochen wird. Sobald dies nicht der Fall ist, entsteht kein lebensfähiges Kunstwerk, keine lebendige Blume, sondern bloß eine Papierblume. Den Beweis dafür liefern alle Nachahmungen der nationalen Kunst, die immer nur ein dürftiges Leben führen. Wir studieren noch heute jeden römischen Dichter aus der Zeit der lebenden römischen Sprache, wir verfolgen genau jede Einzelheit seines Sprachgebrauchs, wir finden in solchen Einzelheiten der Sprache ebenso wie in seiner Komposition und in ihrer künstlerischen Ausdrucksweise, z. B. in seinen Metaphern, psychologische Gesetzmäßigkeiten und Feinheiten. Was wir aber dem letzten der Römer des Altertums, z. B. einem Silius Italicus oder Ausonius nicht versagen, fällt uns gar nicht ein gegenüber den gefeierten Größen der humanistischen Dichtung des 14., 15. und 16. Jahrhunderts. Sie erregten die Bewunderung ihrer Zeitgenossen. Eobanus Hessus in Erfurt z. B. wurde wegen seiner Uebersetzung der Psalmen und wegen seiner Briefe christlicher Heroinnen Ovidius christianus genannt¹⁾, Baptista von Mantua sogar Virgilius christianus. Aber niemand liest sie heutzutage, niemand bemüht sich ihren Sprachgebrauch zu untersuchen. Dagegen was die italienischen Humanisten in ihrer italienischen Volkssprache geschrieben haben, lebt noch, wird noch gelesen und geschätzt, zum Teil bewundert. Petrarca hielt für sein bestes Kunstwerk sein Epos Africa, in dem er in lateinischer Sprache die Taten der Scipionen verherrlicht hatte²⁾. Kein Mensch liest es heutzutage. Seine italienischen Gedichte, auch seine Lieder

¹⁾ Vgl. D. Strauß, Ulrich von Hutten, 2. Aufl. 2. Leipzig 1871, S. 27 f.

²⁾ Vgl. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, 3. Aufl. besorgt von Max Lehnerdt, Berlin 1893, I. S. 151.

an Laura, hielt er für wertlose Spielereien ¹⁾). Aber sie allein sind es, die noch heute gelesen und hochgeschätzt werden. Ebenso erwartete Boccaccio nur von seinen lateinischen Schriften seine Unsterblichkeit. Der italienischen schämte er sich, nur einmal sind sie in seinen Schriften überhaupt erwähnt ²⁾) und doch sind sie die einzigen, die heute noch leben.

Wenn wir auf den Nationalitätsbegriff noch einmal zurückblicken, wie er bei den Hellenen lebte, so hat er hier, in der ständischen Gesellschaft der Hellenen, den reichsten und tiefsten Inhalt erreicht. Er umfaßt das Bewußtsein eines heimischen Bodens, eines freien Staates, einer eignen Religion und einer eignen physischen und geistigen Bildung, durch welche letztere man sich besonders von den »Barbaren«, den Nichthellenen, unterschieden glaubte.

Wenn ich nun den Begriff der Nationalität in seinen weiteren Schicksalen verfolge, so will ich mich auf den westeuropäischen Kulturkreis beschränken, der der unsere ist und darum am meisten interessiert.

Auf die Höhe der Wirkung, die der Begriff der Nationalität bei den Hellenen erreicht hatte, folgte bei diesen selbst seine Abschwächung durch einen neuen Begriff, der von nun an nie wieder erlosch und den Begriff der Nationalität in seinem Wirken sehr einschränkte, nämlich der Begriff der Menschheit, des Weltbürgertums. Und zwar war es die Philosophie, die Wissenschaft, die diesen neuen Begriff erzeugte. Sie konnte bei den Hellenen entstehen, weil sie keinen organisierten Priesterstand hatten, der durch seine Autorität das freie Denken hätte unterdrücken können. Die Philosophie wandte sich notwendigerweise auch den Problemen des sozialen Lebens zu. Aber die größten der hellenischen Philosophen waren noch erfüllt von der Idee der Nationalität, von dem Abstände zwischen Hellenen und Barbaren. Er beruht nach Plato auf Verschiedenheit der Rassenanlagen, indem er den Hellenen das Streben nach Wissen, den Thrakern und den Skythen und ihren Nachbarn den kriegesischen Mut, den Phöniziern und den Aegyptern das Streben nach Geld als angeborenen Charakter zuschreibt ³⁾). Den Kampf zwischen Hellenen und Barbaren hält er für »naturgemäß« und will ihn »Krieg«

¹⁾ Vgl. a. a. O. II. S. 396.

²⁾ Vgl. Voigt, a. a. O. I. S. 166.

³⁾ Vgl. Plato, Der Staat IV, 11 (435 E f.).

nennen, den Kampf zwischen hellenischen Völkern untereinander aber hält er für naturwidrig, für eine Krankheit und will ihn bloß als στάσις d. h. Aufstand oder Bürgerzwist bezeichnen¹⁾. Aristoteles findet den Gegensatz der Völker auf ethischen Unterschieden beruhend, er hält die Hellenen für geborene Herren, die Barbaren für geborene Sklaven, und zwar die Asiaten wegen ihrer Feigheit, die europäischen Barbaren aber wegen ihres Mangels an Denken und an Kunstfertigkeit. Nur die Hellenen vereinigen nach seiner Meinung kriegerischen Mut mit der Begabung für Kunst und Wissenschaft. Wenn die Hellenen einen einheitlichen Staat hätten, so wären sie nach Aristoteles' Meinung fähig, über alle Völker zu herrschen²⁾.

Dieser Zweiteilung der Menschheit tritt nun sehr bald der Begriff des Weltbürgertums entgegen. Nach Cicero und nach noch späteren Autoren soll schon Sokrates auf die Frage, woher er sei, geantwortet haben, er sei ein Weltbürger, aber alle Historiker der Philosophie stimmen darin überein, daß hiermit spätere Begriffe auf Sokrates zurückdatiert seien³⁾. Erst mit dem Verkehr der hellenischen Kolonien untereinander und mit den asiatischen Feldzügen Alexanders wird der Horizont weit genug, um die »Barbaren« genauer kennen zu lernen und zu würdigen, zumal wenn diese Barbaren selbst in die hellenische Philosophie tätig eindrangen. Erst von Zeno dem Stoiker, der um 300 vor Chr. zu lehren anfang, ist es sicher, daß er alle Menschen für gleich gehalten und die natürliche Anlage zur Sklaverei geleugnet habe⁴⁾. Nach der Metaphysik der Stoiker wurde diese These dadurch begründet, daß jede menschliche Vernunft ein Stück der göttlichen Vernunft sei, aus der sie hervorgegangen sei, in die sie zurückkehre, daß somit alle Menschen des gleichen Ursprungs, Kinder Gottes, also auch gleichen Wertes seien. Jeder ist Bürger eines kleinen menschlichen Staates, außerdem aber auch des großen Weltstaates, zu dem alle vernünftigen Wesen gehören, die Götter eingeschlossen, des Weltstaates, zu dem sich die einzelnen Staaten verhalten wie die Häuser einer Stadt zur

¹⁾ Vgl. a. a. O. V, 16 (1470 C f.).

²⁾ Vgl. Aristoteles, Politica, 1252 B, 1327 B. ed. Susemihl.

³⁾ Vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, II, 1, 4. Aufl. Leipzig 1889, S. 168.

⁴⁾ Von den Kynikern ist dies noch ungewiß. Es gibt kein Zeugnis, daß sie schon dasselbe wie Zeno gelehrt haben. Man hat es erst erschlossen, weil Zeno ihr Schüler war. Vgl. Zeller, a. a. O. S. 325 f.

ganzen Stadt¹⁾. Dieser Begriff des Weltbürgertums ist seitdem nie mehr erloschen. Er ist dann auch zu den Römern übergegangen. Besonders Cicero erinnert immer wieder an die Gemeinschaft aller Menschen als solcher und verlangt darum die Milderung der Kriege, bedauert die Zerstörung Korinths²⁾. Der politische Gegensatz ist somit gemildert. Der Gegensatz der Bildung, der in der früheren Unterscheidung von Hellenen und Barbaren lag, bleibt bestehen, wie unter anderem die oben zitierten Worte von Dionys aus Halicarnass beweisen. Aber die Bildung erhielt jetzt, wenigstens bei den Römern, einen anderen Namen. Die Griechen nennen sie weiter *παιδεία*, die Römer aber *humanitas*, Menschlichkeit. Diese ist jetzt ihr Ideal, während des früher die *virtus* gewesen war.

In den neuen politischen Gebilden, die durch die germanischen Völker auf dem Boden des römischen Reiches entstanden, müssen wir zunächst ein starkes Bewußtsein der Stammeszugehörigkeit voraussetzen, da wir ja die verschiedenen germanischen Stämme ein gesondertes Dasein führen sehen, jeden mit eigenem Landgebiete, eigenem Rechte, eigenem Dialekte der gemeinsamen Sprache. Diesem Stammesbewußtsein gegenüber ist das Volksbewußtsein schwach. Wenn man einen deutschen Geschichtsschreiber des früheren Mittelalters liest, so hört man nur vom Reiche, aber nicht vom Deutschen Reiche, noch von Deutschland, sondern nur von einem Stamme. Widukind z. B., der im 10. Jahrhundert schreibt, spricht nur von den Sachsen und von ihrer Herrschaft, ihrem *regnum*, aber nicht von einem deutschen Volke³⁾. Erst im späteren Mittelalter finden wir ein Bewußtsein der Zugehörigkeit zum deutschen Volke, z. B. bei Walter von der Vogelweide. Ebenso wird es wohl auch bei den Franzosen und den übrigen Völkern Westeuropas sein.

Das Volksbewußtsein konnte auch nicht zu voller Energie emporwachsen, weil es immer wieder gedämpft wurde durch die große Beherrscherin des mittelalterlichen Geisteslebens, nämlich durch die Kirche. Schon der jüdische Gott wurde seit Jeremia größtenteils universal gedacht, das messianische Reich war im Geiste mancher Propheten ein Vollendungsreich der gesamten Menschheit. Jesus vollends wandte sich ja mit Bewußtsein an

¹⁾ Vgl. P. Barth, *Die Stoa*, 2. Aufl. Stuttgart 1908, S. 145, 191.

²⁾ Vgl. P. Barth, a. a. O. S. 191.

³⁾ Vgl. Widukind, *Res gestae Saxonicae* II, Kap. 24.

einen größeren Kreis als das jüdische Volk, und Paulus setzte bekanntlich durch, daß die Apostel zu allen Völkern gingen. So wurde auch die Kirche universal, über den Stämmen und über den Völkern aufgebaut. Besonders charakteristisch zeigt sich das in den Erziehungsvorschriften der kirchlichen Pädagogen. Vincenz von Beauvais z. B., der um 1240 ein pädagogisches Werk schrieb¹⁾, sagt ausdrücklich, indem er einen älteren Gelehrten, Hugo von St. Victor, der im Kloster St. Victor bei Paris lehrte, zustimmend zitiert²⁾: »Wen das Vaterland fesselt, der ist noch schwach; stark ist der, dem jedes Land Vaterland ist, vollkommen der, dem die ganze Welt ein Verbannungsort wird.« Und später hat besonders der Jesuitenorden die Internationalität der Erziehung strenge festgehalten. Um die Muttersprache in seinen Zöglingen möglichst auszurotten, verbot er ihren Gebrauch sogar außerhalb der Schule³⁾.

Der Jesuitenorden hatte besonderen Anlaß, die Nationalität zu bekämpfen, da sie durch seine beiden Gegner, den Protestantismus und den Humanismus, mächtig gefördert worden war. Wiklif, Hus, Luther, Zwingli und Calvin führten ja alle die nationale Sprache in den Gottesdienst ein, sie ließen die Bibel in der Landessprache lesen, sie brachten die Kirche in nahe Beziehung, teilweise in Unterordnung unter das weltliche Regiment, den Staat. Ebenso ist der Humanismus in ganz Westeuropa nicht, wie man nach dem Namen glauben sollte, international gesinnt, sondern streng national. Die italienischen Humanisten, obgleich sie nicht gerne ihre Muttersprache schreiben, fühlen sich doch als Italiener, als Nachkommen der alten Römer und sind stolz, Italiener zu sein⁴⁾. Die deutschen Humanisten fühlen sich als Deutsche, wenngleich sie ihre Namen gräzisieren oder latinisieren. Jakob Wimpheling hat die erste deutsche Geschichte für den Schulgebrauch geschrieben, die *Epitome rerum germanicarum*, Rudolf Agricola gab die *Losung Germania nostra* aus, und Ulrich von Hutten fühlte sich in den letzten Jahren seines Lebens besonders im »Vadiscus« als Vorkämpfer des deutschen Volkes gegen Rom.

¹⁾ De institutione puerorum regaliū; doch ist dieser Titel unpassend, da sich das Buch keineswegs auf Fürstensöhne besonders bezieht.

²⁾ A. a. O. S. 24 des 1. Bandes der Uebersetzung von Fr. Chr. Schlosser, Heidelberg, 1819.

³⁾ Vgl. P. Barth, Die Geschichte der Erziehung, S. 279.

⁴⁾ Vgl. P. Barth, a. a. O. S. 203 f.

Aber wie einst im Altertum die Philosophie, so hat auch in der Neuzeit die Wissenschaft den Begriff der Menschheit demjenigen der Nation entgegengestellt und den Blick auf einen weiteren Kreis der Gemeinschaft gerichtet als das Volk war. Die »Aufklärung« wurde in ihrem Wesen international. Unter »Aufklärung« darf man nicht lediglich das negative Programm dieser geistigen Bewegung verstehen, das sie von Herbert von Cherbury bis Kant verkündet hat, die Befreiung von der Autorität, »den Ausgang aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit«, wie Kant die Aufklärung definiert hat. Man muß vielmehr auch ihr positives Programm beachten, denn sie ist keine Zeit der Skepsis, sondern der festen Ueberzeugung. Diese beruht auf den vier sogenannten »naturgemäßen« oder vernunftgemäßen Wissenschaften. Die erste und wichtigste derselben war die »natürliche« Religion. Sie entstand durch die fruchtbare Berührung der christlichen Weltanschauung mit dem vom Humanismus wieder erweckten Altertume. Man fand bei den alten Philosophen gewisse Ideen, die man bis dahin für ausschließlich dem Christentum eigentümlich gehalten hatte, besonders die Idee von einem oder wenigstens einem höchsten herrschenden Gotte, die Idee der Unsterblichkeit und die Idee der Vergeltung nach dem Tode. Und man konnte sich diese Uebereinstimmung nicht anders erklären, als indem man annahm, daß es zweierlei Religionen gibt: die eine, die geoffenbarte, das lumen revelationis, enthalten in der Heiligen Schrift, die andere nach einem Namen, den Johannes Bodinus geprägt hat, die »natürliche Religion«, nicht geoffenbart, sondern jedem Menschen angeboren, so daß er sich darauf bloß zu besinnen braucht¹⁾. Für die Existenz dieser zweiten Art der Religion zitierte man sehr gerne die Sätze des Paulus aus dem 2. Kapitel (14 f.) des Römerbriefes: »Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur das Werk des Gesetzes tun, so sind sie eben, das Gesetz nicht habend, sich selbst ein Gesetz. Sie zeigen, daß das Werk des Gesetzes ihnen ins Herz geschrieben ist, indem ihr Gewissen ihnen Zeugnis gibt und ihre Gedanken sich untereinander anklagen und verteidigen.« Diese natürliche Religion ist die Weltanschauung aller fortschrittlich gesinnten Geister von Thomas Morus bis Friedrich Schiller. Schiller hat ein Kompendium derselben ge-

¹⁾ Vgl. über die natürliche Religion und über das ganze System der „naturgemäßen“ Wissenschaften der Aufklärung P. Barth, a. a. O. S. 290—359.

dichtet in den »drei Worten des Glaubens«. Diese drei Worte sind zwar nicht Gott, Unsterblichkeit und Vergeltung, sondern Gott, Freiheit, Tugend. Aber in Kants System, dessen Anhänger Schiller war, ist die Tugend notwendig verbunden mit Unsterblichkeit und Vergeltung. Und sogar noch im 19. Jahrhundert und jetzt ist die natürliche Religion die Ueberzeugung fast aller derjenigen, die nicht kirchlich und dogmatisch gebunden sind. Denn sie ist der Glaube an eine sittliche Weltordnung mit einem Minimum von Metaphysik, das aus der sittlichen Weltordnung gefolgert wird.

Diese natürliche Religion sollte nicht und konnte nicht national sein. Herbert von Cherbury in seinem *Tractatus de veritate* (1624) war ein besonders gründlicher und tapferer Vorkämpfer der natürlichen Religion. Er nennt ihre Sätze »die katholischen Wahrheiten« oder »katholischen Artikel«, ihre Anhänger »die wahre katholische oder allgemeine Kirche«. Er hofft, wenn diese »allgemeine« Religion durchgedrungen ist, dann werden mit den Konfessionen auch die Fehden derselben aufhören. So glaubt Herbert »das alle umfassende Haus eines religiösen Kultus« errichtet und die Grundlage zur allgemeinen Eintracht gelegt zu haben¹⁾. Diese Hoffnung wurde allgemein, Rousseau hat sie ebenso gehegt wie Kant und Schiller.

Und ebenso wenig wie die natürliche Religion konnte das neuzeitliche Naturrecht den Begriff der Nationalität rechtfertigen und stützen. Denn es gründete sich ja, wie das Naturrecht der Stoiker, auf die Gleichheit aller Menschen als vernünftiger Wesen und auf ihre daraus folgende Freiheit. Es konnte nur das gleiche Recht aller Nationen erweisen, aber nicht den naturwüchsigen Nationalitätsbegriff, der doch immer den Vorrang und das Vorrecht der eignen Nation einschließt. Und ebensowenig wie das Naturrecht und die natürliche Religion konnte die Physiokratie, die Lehre von der natürlichen Volkswirtschaft, oder, wie Adam Smith sie nannte, »das System der natürlichen Freiheit«, irgend einer Nation den Vorzug vor der andern geben. Der Merkantilismus begünstigte aus Prinzip die eigene Volkswirtschaft, suchte sie von der Wirtschaft anderer Völker zu isolieren. Aber die Physiokraten und Smith stellten sich bekanntlich in schärfsten Gegensatz zu ihm, sie verlangten Oeffnung der Grenzen,

¹⁾ Vgl. Herbert de Cherbury, *De religione laici* (Anhang zu Herberts Schrift *De causis errorum*, 1656) S. 28 f.

freien Austausch aller Erzeugnisse unter allen Völkern, also eine internationale Wirtschaft, in der nationaler Dünkel nicht aufkommen konnte. Die vierte der naturgemäßen Wissenschaften, die natürliche Ethik, kam einem solchen Dünkel auch nicht fördernd entgegen. Sie geht ja, z. B. in Shaftesburys System, aus von den natürlichen Affekten, und verwirft alle unnatürlichen Affekte, also auch den Neid und die Eifersucht, die zur Entstehung des nationalen Eifers so viel beitragen.

Da nun die genannten vier naturgemäßen Wissenschaften die Weltanschauung der Aufklärung ausmachten, so ist es nicht wunderbar, daß diese nicht im Zeichen der Nationalität, sondern der Humanität stand. Aber diese Humanität schloß den Wert der eignen Nationalität nicht aus. Manche Aussprüche, besonders der deutschen Dichter und Denker des 18. Jahrhunderts klingen so, als ob ihnen ihre Nation gleichgültig wäre. Lessing schrieb 1758 an Gleim: »Ich habe überhaupt von der Liebe des Vaterlandes (es tut mir leid, daß ich Ihnen vielleicht meine Schande gestehen muß) keinen Begriff, und sie scheint mir aufs höchste eine heroische Schwachheit.« Herder erklärte: »Unter allen Stolzen halte ich den Nationalstolzen sowie den Geburts- und Adelstolzen für den größten Narren¹⁾.« Und für Goethe ist außerordentlich kennzeichnend, was er zu Eckermann sagte²⁾: »Unter uns, ich haßte die Franzosen nicht, wiewohl ich Gott dankte, als wir sie los waren. Wie hätte auch ich, dem nur Kultur und Barbarei Dinge von Bedeutung sind, eine Nation hassen können, die zu den kultiviertesten der Erde gehört, und der ich einen so großen Teil meiner eignen Bildung verdanke.« In der »Italienischen Reise« schreibt er³⁾: »Mir ist der Staat wie Vaterland etwas Ausschließendes.« Und doch war jeder dieser Männer eifrig und auch eifersüchtig bemüht um die deutsche Literatur. Lessing kämpfte für ihr Recht gegen das Ueberwuchern der französischen, Herder eiferte gegen die Vorherrschaft der lateinischen Sprache in den Schulen, durch deren Einfluß »die alte deutsche Kernsprache«, die Sprache der schwäbischen Sänger des Mittelalters, die Sprache Luthers und Opitzens in Verachtung geraten und an weiterer Entwicklung gehindert

¹⁾ Zitiert bei R. Tardy, Goethes Verhältnis zu Vaterland und Staat, Programm des Magdalenen-Gymnasiums zu Breslau, 1874, S. 9.

²⁾ Zitiert bei Tardy, S. 12.

³⁾ Zitiert bei Tardy, S. 12.

worden sei. Er ruft auch aus¹⁾: »Allenthalben findet ihr altdeutschen Witz und Verstand in den kürzesten, ungekünstelten Worten. Wer am Charakter der deutschen Nation zweifelt, darf irgend nur ein deutsches Wörter- oder Sprichwörterbuch oder eine Sammlung von Geschichten, Lehrsprüchen, Liedern, Fabeln und Erzählungen durchgehen.« Goethe fühlte sich in Straßburg vom französischen Wesen abgestoßen, dagegen von der deutschen Baukunst angezogen, die er verbieten wollte »gotische« zu nennen, da sie eben deutsch sei. Sie alle hatten eben den naturrechtlichen und naturreligiösen — möchte ich sagen — Begriff der Nationalität, daß jede Nation der anderen gleichberechtigt sei, daß keine das Recht habe, die andere zu unterdrücken, und daß jede in ihrer Weise die Kultur oder, wie man lieber sagte, die Humanität durch Werke des Friedens zu fördern habe. Und Schiller war keineswegs anderer Ansicht. Er hat die wärmsten Töne für das Vaterland gefunden, aber sie immer nur denjenigen in den Mund gelegt, die es gegen ungerechte Angriffe verteidigten, den Schweizern im Tell, den Franzosen in der Jungfrau von Orleans. Und sein Wirken sollte nach seiner Absicht der ganzen Menschheit zugute kommen. In einem Briefe an Jakobi schreibt er²⁾: »Wir wollen dem Leibe nach Bürger unserer Zeit sein und bleiben, weil es nicht anders sein kann; sonst aber und dem Geiste nach ist es das Vorrecht und die Pflicht des Philosophen wie des Dichters, zu keinem Volke und zu keiner Zeit zu gehören, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes der Zeitgenosse aller Zeiten zu sein.« Er will also über alle Zeiten und Völker sich erheben, für die Menschheit schreiben.

Den Höhepunkt erreichte dieser naturrechtliche Nationalitätsbegriff bei J. G. Fichte. Er wurde bei J. G. Fichte Wegweiser des Handelns, und zwar eines seinem Ziele immer mehr sich annähernden, wenn auch es nie erreichenden Handelns, also ein Ideal, man kann mit Recht von dem Nationalitätsideal bei Fichte sprechen. Seinem Inhalte nach ist dieses Ideal von dem Nationalitätsbegriffe der Aufklärung nur dadurch verschieden, daß nach Fichte das deutsche Volk einen entschiedenen Vorrang unter den Völkern einnimmt. Jedes Volk hat das Recht auf eine selbständige Bildung. Eine Universalmonarchie wäre

1) Vgl. P. Barth, Zu Herders 100. Todestage, in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. 27. Band (1903), S. 445, 447 f.

2) Zitiert bei Tardy, a. a. O. S. 39.

bloß »eine Zerreibung aller Keime des Menschlichen in der Menschheit«, »um den zerfließenden Teig in irgend eine Form zu drücken«¹⁾. Und ein solcher Versuch wäre »eine ungeheure Røheit oder Feindseligkeit gegen das menschliche Geschlecht«²⁾. Jeder Eroberungskrieg ist also unsittlich, nur der Verteidigungskrieg ist sittlich erlaubt.

Soweit ist Fichte mit Herder, Goethe, Schiller u. a. gleicher Meinung. Aber Volk und Vaterland haben eine höhere Bedeutung bei ihm als bei den Denkern des 18. Jahrhunderts. Es zeigt sich auch hier die fundamentale Bedeutung der Methode der Konstruktion, ob sie vom einzelnen oder vom ganzen ausgeht. Fichte geht vom ganzen aus. »Volk und Vaterland in dieser Bedeutung, als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit, und als dasjenige, was hienieden ewig sein kann, liegt weit hinaus über den Staat im gewöhnlichen Sinne des Worts — über die gesellschaftliche Ordnung, wie dieselbe im bloßen klaren Begriffe erfaßt und nach Anleitung dieses Begriffs errichtet und erhalten wird . . . Diese gesellschaftliche Ordnung ist nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen, was die Vaterlandsiebe eigentlich will, des Aufblühens des Ewigen und Göttlichen in der Welt, immer reiner, vollkommener und getroffener im unendlichen Fortgange«³⁾. Diese Worte enthalten die Quintessenz von Fichtes Sozialphilosophie. Vaterland und Staat sind Organe der Höherbildung der Menschen, der Annäherung des relativen Ich an das absolute Ich. Von allen Völkern ist das deutsche in dieser Annäherung am weitesten vorgeschritten. Die Deutschen haben eine andere Sprache als andere Völker. Die Sprachen der andern Völker, der romanischen, auch der Engländer, bauen sich auf aus den Resten einer untergegangenen, nicht mehr verstandenen Sprache, des Lateins, sie haben »eine geschlossene und erstorbene Grundlage«⁴⁾. Das Deutsche aber baut sich auf aus Wurzeln, die noch verständlich sind, es ist eine lebendige Sprache, es wird tiefer verstanden und befähigt mehr zu eigener Wort- und Gedankenschöpfung⁵⁾. Nun aber »werden die Menschen weit mehr von der Sprache gebildet als die Sprache von den Menschen«⁶⁾. Darum ergibt sich aus der sprachlichen Besonderheit eine tief-

¹⁾ Vgl. Reden an die deutsche Nation (ed. Reclam) S. 199.

²⁾ A. a. O.

³⁾ A. a. O. S. 118 f.

⁴⁾ A. a. O. S. 101.

⁵⁾ S. 76.

⁶⁾ S. 51/52.

gehende geistige Besonderheit der Deutschen. Die anderen Völker haben *G e i s t*, die Deutschen aber haben *G e m ü t* ¹⁾. Sie erfassen alles tiefer und inniger, suchen ihr Handeln mehr ihrem Denken anzupassen. Die Deutschen sind »die Hoffnung des gesamten Menschengeschlechts« ²⁾. Darum muß die Sprache und Literatur der Deutschen erhalten werden und um dieser beiden willen auch ihre politische Selbständigkeit ³⁾.

Diese Nationalitätsidee Fichtes hat noch lange nachgewirkt. Selbst Patrioten, wie Stein und W. v. Humboldt, sahen das deutsche Volk nie isoliert, sondern als Glied eines größeren Ganzen, der Gesamtheit der europäischen Völker oder der gesamten Menschheit. Humboldt hatte in einer Denkschrift vom Dezember 1813 vorgeschlagen, daß die Garantie der nationalen Selbständigkeit Deutschlands von den großen Mächten Europas, namentlich von Rußland und England, übernommen würde. Stein bemerkte hierzu: »Die auswärtige Garantie hat sehr was Bedenkliches; auf jeden Fall würde man nur England oder Rußland daran teilnehmen lassen« ⁴⁾. Stein fand also die Behütung der Deutschen durch Rußland und England erträglich. Heute würde ein solcher Vorschlag mit Entrüstung abgewiesen werden. Wie wenig Stein aber entrüstet sein konnte, ergibt sich aus einer Denkschrift von ihm vom März 1814, in der er ein Viererdirektorium an die Spitze Deutschlands stellen wollte. Dieses sollte bestehen aus Oesterreich, Preußen, Bayern und Hannover. Hannover aber war damals eine englische Dependenz ⁵⁾. In derselben schon erwähnten Denkschrift rühmte Humboldt auch die Zerstückelung Deutschlands als eine Voraussetzung für die Mannigfaltigkeit seiner geistigen Bildung, und er wünschte deshalb nicht, daß sie ganz aufhöre ⁶⁾. Die deutsche Nation habe — so sagte er in einer neuen Denkschrift vom 30. Sept. 1816 — bedeutende Vorzüge in geistiger und wissenschaftlicher Bildung erreicht, »solange sie keine politische Richtung nach außen hatte«. Darum könne kein Deutscher wünschen, daß Deutschland die Möglichkeit habe, ein erobernder Staat zu werden, welche Möglichkeit nach Humboldts Ansicht durch die völlige Einheit gegeben sein würde ⁷⁾.

¹⁾ S. 64. ²⁾ A. a. O. S. 228. ³⁾ A. a. O. S. 183 f.

⁴⁾ Vgl. Fr. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 2. Aufl. München und Berlin 1911, S. 178.

⁵⁾ Vgl. Meinecke, a. a. O.

⁶⁾ Vgl. Meinecke, S. 193.

⁷⁾ Vgl. Meinecke, S. 194 f.

Hier, bei Fichte, Stein und Humboldt, ist die Idee der Nationalität eben noch bedingt durch die Idee der Humanität, zu deren Verwirklichung die einzelne selbständig entfaltete Nation dienen soll. Etwas Aehnliches findet statt bei den Romantikern: Novalis, Adam Müller, Savigny und anderen, bei denen im überschattenden Hintergrunde der Nation die universale römisch-katholische Kirche steht.

Aber beide Nationalitätsbegriffe, sowohl der der Idealisten des 18. Jahrhunderts, wie derjenige der Romantiker, sind im 19. Jahrhundert verdrängt worden durch einen anderen, den man als den »m a c h t rechtlichen« Nationalitätsbegriff bezeichnen kann. Der naturrechtliche des 18. Jahrhunderts war zugleich ein i d e a l-rechtlicher. Denn das damalige Naturrecht war ein ideales Recht allgemeiner Gleichheit, und darum allgemeiner Freiheit, das Recht aber des 19. Jahrhunderts war das Recht, das gleich der Macht ist, das Recht des Stärkeren. Das Prinzip dieses Rechts hat treffend Bismarck am 3. Dezember 1850 in einer Rede über die Olmützer Konvention ausgesprochen: »Die einzige gesunde Grundlage eines großen Staates — und dadurch unterscheidet er sich wesentlich von einem kleinen Staate — ist der staatliche Egoismus und nicht die Romantik, und es ist eines großen Staates nicht würdig, für eine Sache zu streiten, die nicht seinem eignen Interesse angehört«¹⁾. Aber die Kämpfe des 19. Jahrhunderts hatten doch vielfach ein gutes Ergebnis, weil eben die machtrechtliche Nationalität den Kampf der unterdrückten Nationen zur Folge hatte und so einen Ausgleich der Machtstellung der Völker herbeiführte. Nur gegen die außereuropäischen Völker, in den Kolonien, ist der Egoismus der nationalen Macht ohne ausgleichende Wirkung zur Geltung gekommen. Es war hierin nicht schlimmer als im 18. Jahrhundert, aber es muß festgestellt werden, daß es nicht wesentlich besser geworden ist. Die schlimmste Sünde gegen das Naturrecht war der Krieg, den England gegen die Buren geführt hat. Und wo noch unterdrückte Nationen in Europa leben, da ist ein Krieg, durch den sie sich befreien wollen, berechtigt, vorausgesetzt, daß die Befreiung auf friedlichem Wege nicht möglich ist.

Wir haben nun das Wesen der Nationalität in seiner Entwicklung verfolgt. Sie beginnt mit dem Gefühl der Zugehörig-

¹⁾ Vgl. Meinecke, a. a. O. S. 313.

keit der Gruppe, das in der Gentilverfassung sehr bewußt wird, sie bildet sich dann in der ständischen Gesellschaft der Griechen weiter zum Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staate, einer bestimmten Religion und einer bestimmten Bildung. Sie wird dann ersetzt durch das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Menschheit, durch die Humanität. Schwach ist die Nationalität in der ersten Hälfte des Mittelalters, überwölbt und gedämpft durch die Kirche. Sie wird stärker in der zweiten Hälfte des Mittelalters, weiter im 16. Jahrhundert durch den Protestantismus, der den Gottesdienst nationalisiert. Sie wird durch die Aufklärung wieder ein Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Kultur, zugleich verbunden mit Achtung vor anderen Nationen und mit der Verpflichtung, für gemeinsame Güter der ganzen Menschheit zu arbeiten, grade im Gegensatze zu den Kabinettskriegen und den Kriegen Napoleons, die nur staatliche Macht zum Ziele hatten. Sie sinkt von dieser Höhe im 19. Jahrhundert zu dem Machtstreben der Nationen, das aber einen Ausgleich zwischen den europäischen Nationen herbeiführt und nur in den Kolonien die Unterdrückung der Eingeborenen fortgesetzt hat.

Soweit geht die objektive, geschichtliche Betrachtung der Nationalität. Wenn wir nun nach ihrem soziologischen Werte fragen, so beginnt eine ganz andere Art von Betrachtung. Einen Wert dieser Idee, wie einer jeden Erscheinung, kann man nur feststellen in bezug auf einen letzten Zweck, dem die Nationalität, wie alles geschichtliche Geschehen, dient. Und diese Zwecksetzung wird nach der Verschiedenheit der Weltanschauung verschieden sein. Der gläubige Katholik sieht den letzten Zweck in der Ausbreitung und Herrschaft der katholischen Kirche über die ganze Erde. Alle anderen Zwecke sind diesem untergeordnet, sind Mittel dafür. Ein gläubiger Protestant hingegen wird die Herrschaft seiner Kirche als das letzte Ziel alles Werdens ansehen. Ein Sozialist wird das Ziel der Geschichte erblicken in der Sozialisierung der Produktionsmittel der ganzen Erde, ein Liberaler der alten Schule in der weitesten möglichen Ausdehnung des Privateigentums. Die wissenschaftliche Betrachtung kann hier nur diejenigen Tendenzen aufsuchen, die sich bisher in der Geschichte als die stärksten gezeigt haben, von denen darum anzunehmen ist, daß sie weiter wirken werden, und sie kann nur ein Ideal aufstellen, das ihnen gemäß ist, das darum die meiste Aussicht

auf Verwirklichung hat. Sie wird insofern wissenschaftlich sein, als sie eben bloß die realen, wenn auch nicht immer offenkundig wirkenden Kräfte feststellt, die in der Geschichte herrschen.

Es ist nun kein Zweifel darüber möglich, daß in unserem westeuropäischen Kulturkreise, auf den wir uns wiederum beschränken müssen, der aber auch für uns der zunächst wichtige ist, auf das Erwachen des Selbstbewußtseins, auf den Ursprung der selbstbewußten Persönlichkeit eine soziale Epoche der Ungleichheit und der teilweisen Unfreiheit gefolgt ist, wie sie in den antiken Republiken sich offenbart, daß aber schon im Altertume sich die weitere Entwicklung dahin gerichtet hat, die Zahl der Selbständigen stetig zu vermehren und den einzelnen, den erwachsenen und mündigen Menschen, an Selbständigkeit gewinnen, d. h. an Umfang der Rechtsgüter, die ihm zukommen, zunehmen zu lassen. Kurz gesagt, die Selbständigkeit ist extensiv und intensiv beständig gewachsen¹⁾. Diese Entwicklung wird durch den Untergang des antiken Staates unterbrochen; im Mittelalter finden wir dieselben Herrschaftsverhältnisse wie in den antiken Republiken, nur gemildert durch die Kirche. Mit der Neuzeit aber setzt derselbe Befreiungsprozeß ein wie in den späteren Zeiten des Altertums. Sklaven, Frauen und Kinder sind im früheren Altertume und im Mittelalter unfreie, nicht rechtsfähige Personen. Jetzt sind alle Erwachsenen rechtsfähig, auch das Kind ist nicht rechtlos. Und, wie die Zahl der freien Personen, so ist auch die Zahl der geschützten Rechtsgüter gewachsen. Das Altertum schützte Leben, Eigentum und persönliche Freiheit, aber nicht so prinzipiell wie heutzutage. Denn es hatte den Grundsatz: »Wo kein Kläger ist, ist kein Richter.« Es hat in der Blütezeit die Gewissensfreiheit selten angetastet, das römische Kaisertum aber hat sie sehr beschränkt, allerdings wohl in Notwehr, da die Christen den römischen Staat haßten, dem Staate überhaupt abhold waren. Heutzutage kann niemand mehr seines Glaubens wegen verfolgt werden, es sei denn, daß dieser Glaube zu Verbrechen aufforderte. Ganz und gar aber fehlte im Altertume die politische Freiheit, die Freiheit bei der Wahl der Behörden, die teilweise auch die gesetzgebenden Körperschaften waren. Die Beeinflussung durch die Beamten war nicht

¹⁾ Vgl. den Nachweis dafür bei P. Barth, Die Frage des sittlichen Fortschrittes der Menschheit, in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 23. Band 1899, S. 91 ff.

ein Verbrechen, wie heutzutage, sondern ein Verdienst. Der Bewerber selbst sollte zwar nicht privaten Stimmenkauf üben. Dies war mit Strafe bedroht, geschah aber trotzdem sehr häufig ohne Strafe. Ganz pflichtmäßig hingegen war ja der öffentliche Stimmenkauf des Amtsbewerbers durch die großen Feste, die er dem Volke aus seinen eignen privaten Mitteln zu geben hatte. In den modernen Staaten aber, z. B. in Deutschland, wird nicht bloß der Kauf, sondern auch der Verkauf einer Wahlstimme mit Strafe geahndet. Zur politischen Freiheit kommen die wirtschaftliche Freiheit und die Freizügigkeit, die im Mittelalter beide fehlten. Die Ehre des Menschen ist immer empfindlicher geworden. Im römischen Rechte ist der Begriff der strafbaren Beleidigung sehr eng gezogen. Er umfaßt zuerst nur Schmäh-schriften, später nur grobe Beschimpfungen und Verleumdungen. Im ältesten Strafrechte der Germanen ist nur der Vorwurf des Betrugs, der Unzucht, der Feigheit, sowie die Belegung mit einem Tiernamen strafbar. Im späteren Mittelalter kommt noch der Vorwurf der rechtlichen Minderwertigkeit hinzu. Jetzt hingegen, schon seit dem preußischen Landrecht von 1793, ist jedes sonst harmlose Wort beleidigend, sobald die beleidigende Absicht aus dem Zusammenhange oder den begleitenden Umständen nachzuweisen ist. Und manches, was Zwang scheint, ist ein Recht, z. B. der Schulzwang. Er ist ein Zwang nur vom Standpunkte des Kindes, vom Standpunkte des Erwachsenen hingegen ein Recht auf ein Mindestmaß von Bildung.

Man wird einwenden, der Einzelne ist nicht gewachsen an Freiheit, er ist abhängiger als je, infolge der Komplikation der Beziehungen in der modernen Gesellschaft. Man verwechselt hier Unabhängigkeit und Selbständigkeit. Unabhängig ist der einzelne heute nicht, ebenso wenig wie früher. Es liegt das im Wesen der Gesellschaft, die eben schützt, aber zugleich bindet. Doch ist der Mensch heute selbständiger als früher in der Entscheidung über die Abhängigkeiten, die er eingeht. An Stelle der Zwangsverbände sind freiwillige Verbände getreten, und innerhalb dieser freiwilligen Verbände hat jedes Mitglied Anteil an ihrer Regierung.

Nach dieser tatsächlichen Entwicklung der Gesellschaft ist das Ideal zu bestimmen, dem sie zustrebt. Dieses Ideal ist eine Gesellschaft, in der jedes einzelnen Selbständigkeit aufs höchste gewachsen ist, die aber dennoch zusammenhält und gedeiht,

ohne Zwang, und ohne Strafe, weil jeder den guten Willen hat, d. h. den Willen, immer das zum Frieden und zur Wohlfahrt Nötige zu tun, sei es mit, sei es ohne Selbstüberwindung. Kant hat sehr recht, wenn er sagt: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.« Eine solche Gesellschaft, in der jeder guten Willen hat, ist dasjenige, was Kant nach seiner Vernunftreligion das Reich Gottes auf Erden nennt. Eine solche Gesellschaft frei wollender Menschen, wie R. Stammler sagt, ist der menschlichen Schwäche wegen wohl nie ganz erreichbar. Trotzdem bleibt sie das Ideal, an dem wir jede soziale Einrichtung und jede soziale Beziehung zu messen haben. Auch das vollkommene Wissen, etwa die Weltformel des Laplace, nach der wir jedes künftige Ereignis auf Tag und Stunde voraussagen könnten, ist nicht erreichbar; dennoch streben wir nach Wissen und messen den Grad der Erkenntnis an jenem unerreichbaren Ideale.

Für die Entwicklung der Gesellschaft ist also zweifellos berechtigt, was den guten Willen des einzelnen fördert. In welcher Richtung geht aber das Geistesleben des einzelnen? Hierauf kann man wohl mit derselben Gewißheit, wie in bezug auf die soziale Entwicklung, die Antwort geben, daß das Geistesleben des einzelnen immer reicher an Vorstellungen und an ihren Verbindungen, sowie an den daraus entspringenden Gefühlen wird, daß sein geistiger Organismus in die Breite und die Tiefe wächst; daß also entwicklungsgemäß ist, was ihn nach diesen beiden Richtungen wachsen läßt.

Die Idee der Nationalität wird also nach diesen beiden Maßstäben zu prüfen sein. Was tut sie für den guten, d. h. den sozialen Willen und was tut sie für die geistige Bereicherung des einzelnen?

Betrachten wir in diesen Fragen zunächst das Volk als solches, als konkrete sinnliche Erscheinung! Es ist eine große Einheit, den einzelnen überragend an Dauer und an Macht, und doch konkret und anschaulich, jedem dargestellt durch die Volksgenossen, die er aus seinem Erleben und aus der Geschichte kennt, eine Gesamtperson, die darum eben so leicht personifiziert, von den bildenden Künstlern als eine Frau namens Germania oder Gallia oder mit andern entsprechenden Namen dargestellt wird.

Und das Bewußtsein der Zugehörigkeit zum lebendigen, sicht-

baren Volke ist zunächst eine wichtige Quelle des guten Willens, des Altruismus. Schon für die Kinder, jedenfalls die reiferen Kinder von 10—14 Jahren ist diese Zugehörigkeit bewußt und wirksam. Die Vorstellung des Volkes und des Vaterlandes und die Hingebung an dieses Ganze ist für diese Altersstufe, also die höhere Stufe der Volksschule, schon verständlich und kann zur sittlichen Erziehung sehr ausgenutzt werden. Es kann der Egoismus bekämpft werden, indem man den Zögling immer wieder erinnert, daß über uns eine höhere Einheit steht, die uns schützt, deren Schicksal mit dem unseren vereint ist. Neid und Mißgunst werden vermindert, wenn man den Zögling bedenken läßt, daß das Glück der anderen doch irgendwie dem Ganzen, dem Vaterlande, und dadurch indirekt ihm selbst zugute kommen muß. Es ist dies nicht die einzige Möglichkeit, den Neid zu ersticken und die Mitfreude zu beleben, aber jedenfalls eine.

Und nicht anders ist es mit den Erwachsenen. Auch für sie ist das Volk vielfach die einzige höhere Einheit, für die sie sich erwärmen können. Und selbst diejenigen, die bei der heutigen Spaltung in Klassen nicht das Volk, sondern nur ihre Klasse als die höhere Einheit anerkennen, selbst diese fühlen sich schließlich doch den Klassengenossen des eignen Volkes näher verwandt als denen des fremden Volkes, wie die Abtrennung der tschechischen Sozialdemokratie von der allgemein-österreichischen beweist. Für die Menschheit vermögen sich nur wenige zu erwärmen. Denn die Menschheit ist viel weniger konkret als das Volk und die soziale Klasse. Wer nicht für sein Volk Sympathie fühlt, bleibt in der Regel auf den individualen oder Familien-Egoismus beschränkt.

Aber ist diese Zugehörigkeit zum konkreten Volke auch eine seelische Bereicherung? Jede Sympathie vermehrt die Freuden und die Leiden. Denn außer den eignen Freuden und Leiden fühlt man diejenigen des Wesens, mit dem man Sympathie hat. Und so bedeutet auch die Sympathie mit dem eignen Volke einen Zuwachs an Leiden und Freuden. Aber Zuwachs an Gefühlen ist Zuwachs an Leben. Denn das Gefühl ist das innerste Leben. Und daß schließlich doch die Freude das Leiden überwiegt, nicht wie die Pessimisten meinen, das Entgegengesetzte stattfindet, das ist offenkundig aus der Fortdauer der Menschheit. Wenn die Pessimisten recht hätten, wäre die Menschheit schon längst ausgestorben.

Aber das Volk ist nicht bloß ein physisches Wesen, es bildet auch eine Gesellschaft, es ist damit auch ein geistiger Organismus. Es hat als solcher ein gemeinsames Gedankenleben und einen gemeinsamen Willen. Der gemeinsame Wille erscheint im nationalen Staate. Wäre es nun für den Fortschritt, dessen zwei Richtungen soeben erwähnt wurden, besser, wenn der Staat nicht national, sondern international wäre?

Hier wurde der Vortrag abgebrochen.
